

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Ne opige nan man to òissere leasunge: un controverso caso di intercessione mariana al momento del giudizio.

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1682772> since 2018-11-30T17:37:53Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

FILOLOGIA GERMANICA – GERMANIC PHILOLOGY

Publicazione patrocinata e finanziata dall'Associazione Italiana di Filologia Germanica.

This publication is supported and funded by the Associazione Italiana di Filologia Germanica (Italian Society for Germanic Philology).

Comitato di Redazione / Editorial Board

Fabrizio D. Raschellà (Università di Siena) – Direttore responsabile / Editor-in-chief

Fulvio Ferrari (Università di Trento) – Presidente dell'AIFG / Chairman of AIFG

Lucia Sinisi (Università di Bari) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG

Alessandro Zironi (Università di Bologna) – Consigliere dell'AIFG / Councillor of AIFG

Comitato Scientifico / Scientific Committee

Patrizia Lendinara (Università di Palermo) – Coordinatore / Coordinator

Claudia Di Sciacca (Università di Udine)

Joyce Hill (University of Leeds)

Loredana Lazzari (Università LUMSA di Roma)

Letizia Vezzosi (Università di Perugia)

La rivista si avvale di un sistema di refereeing anonimo. I contributi proposti per la pubblicazione, una volta selezionati dal Comitato Scientifico, vengono sottoposti al giudizio di almeno due revisori anonimi, italiani e/o stranieri, scelti sulla base di specifiche competenze disciplinari. Ogni anno vengono pubblicati i nomi dei revisori che hanno collaborato alla valutazione dei contributi del numero precedente. Per il numero 4 (2012) hanno svolto questa funzione la Prof. Gianna Chiesa Isnardi (Genova) e la Prof. Carla Cucina (Macerata).

After being selected by the Scientific Committee, the articles submitted for publication are peer-reviewed by at least two anonymous referees chosen among Italian and/or foreign scholars on the basis of their specific field of expertise. Every year the names of the referees who have collaborated on the previous issue are published. The following scholars have acted as referees for issue no 4 (2012): Prof. Gianna Chiesa Isnardi (Genoa) and Prof. Carla Cucina (Macerata).

Redazione / Editorial Office:

Prof. Fabrizio D. Raschellà – Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne – Università di Siena – Via Roma 56 (Palazzo San Niccolò) – 53100 Siena (Italy)

Email: <zavras@alice.it> / <fabrizio.raschella@unisi.it>

Sito web / Web Site: <http://www3.unisi.it/raschella/rivista_FG-GPh.htm>

Profilo Facebook / Facebook Profile: <<https://www.facebook.com/#!/FilolGermGermPhilol>>

ASSOCIAZIONE ITALIANA DI FILOLOGIA GERMANICA

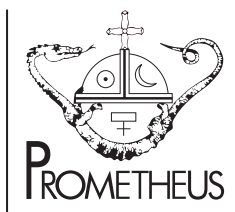
FILOLOGIA GERMANICA

—

GERMANIC PHILOLOGY

5
2013

La Prosa Anglosassone
Old English Prose



ISBN 978-88-8220-203-3; ISSN 2036-8992

Registrazione del Tribunale di Trento in data 22 novembre 2009 numero 1398
Per acquisti, abbonamenti, numeri arretrati: <damiana.rigamonti@libero.it>

Copyright © 2013 by Prometheus
Via S. Veniero 2 – 20148 Milano (Italy)
<www.prometheuseditrice.it>

INDICE / CONTENTS

MARILINA CESARIO	
Romancing the wind: The role of gales in the <i>Anglo-Saxon Chronicle</i>	1
RAFFAELE CIOFFI	
<i>Ne opige nan man to ðissere leasunge</i> : Un controverso caso di intercessione mariana al momento del giudizio	27
GABRIELE COCCO	
From <i>wea</i> to <i>wela</i> : Shipwreck as a foreshadowing of Christian salvation in the Old English <i>Apollonius of Tyre</i>	49
GIUSEPPE D. DE BONIS	
Le <i>Omēlie Blickling</i> nella produzione omiletica anglosassone	69
KES DEKKER	
The organisation and structure of Old English encyclopaedic notes	95
MALCOLM GODDEN	
Alfredian prose: Myth and reality	131
JOYCE HILL	
Augustine's tractates on John and the homilies of Ælfric	159
OMAR KHALAF	
A study on the translator's omissions and instances of adaptation in the <i>Old English Orosius</i> : The case of Alexander the Great	195

LUCREZIA PEZZAROSSA	
Reading Orosius in the Viking Age: An influential yet problematic model	223
HANS SAUER	
<i>Vercelli Homilies</i> and word-formation	241
LETIZIA VEZZOSI	
Relative clauses in Old English prose: A stylistic choice	283
ELENCO DEGLI AUTORI / LIST OF CONTRIBUTORS	311

RAFFAELE CIOFFI

NE OPIGE NAN MAN TO DISSERE LEASUNGE:
UN CONTROVERSO CASO DI INTERCESSIONE MARIANA
AL MOMENTO DEL GIUDIZIO

'NE OPIGE NAN MAN TO DISSERE LEASUNGE': A CONTROVERSIAL CASE OF MARIAN INTERCESSION ON JUDGEMENT DAY. This paper discusses the possible presence of pre-purgatorial doctrines in two Old English anonymous homilies which contain the same Judgement scene: the Virgin, Saint Michael, and Saint Peter gain the redemption of a crowd of sinners just before the closing of Hell. In both homilies it is not explained who these sinners are, and why they are saved. They constitute a third crowd of souls, separated from the pious and the evil ones, and this seems to be the reason for their salvation. Are they penitent souls? Ælfric in his sermon *In natale sanctarum virginum* (*Catholic Homilies* II, 39) regarded the belief of a post-Judgement redemption of damned souls as heretical: the main goal of the abbot was to condemn the post-Judgement salvation, not to discuss the intercession itself, or the identity of the souls involved. Following Ælfric's warning, the scene disappeared from two late homilies which contain the same Doomsday episode, a sermon in CCCC 302 and the homily *Assmann* XIV. In both of these texts the Judgement follows the path 'Salvation of the pious – Damnation of the sinners – Closing of Hell – Vision of God', a pattern that erases the third crowd of souls. In spite of obvious differences in the eschatological description and, especially, in the supposedly interceding role played by the Virgin Mary, these texts could hardly be interpreted as the earliest Old English witnesses to the emergence of a third realm of the afterlife.

Madre Gloriosa, Madre Dolorosa, Madre di Dio, Vergine Madre o, ancora, Gerusalemme Celeste e Madre della Verità: queste e molte altre sono le definizioni attraverso le quali, nei primi due millenni della sua storia, la cristianità ha fatto riferimento a una delle figure centrali della Storia della Salvezza, la Vergine Maria. In virtù del suo ruolo di Madre terrena del Salvatore, la Vergine assume su di sé non solo quell'ideale di purezza e perfezione derivato dall'essere stata scelta come tramite della venuta di Cristo sulla terra, ma anche il ruolo di perfetto anello di congiunzione fra Dio e l'uomo: attraverso Maria, infatti, non solo il Salvatore è potuto discendere sulla terra, facendosi

portatore della Redenzione, ma anche l'intera umanità si è riscoperta in grado di ascendere verso di Lui.¹ Proprio in virtù di questa posizione di ideale intermediaria fra l'umano e il divino, la Vergine viene presto a incarnare, prima la figura della protettrice dell'uomo contro le insidie del maligno,² e poi quella della mite peroratrice della causa di tutte quelle anime che a lei si affidano,³ certe che la preghiera della più virtuosa tra le madri non potrà che essere accolta dal più virtuoso dei figli. Naturalmente, però, la voce di Maria non potrà mai né sovrastare né, tanto meno, contraddire quella del Figlio, cosa che, almeno in parte, sembra avvenire all'interno di una coppia di omelie anonime della tradizione inglese antica.

La lacuna di un *folium* che divide idealmente in due differenti sezioni la quindicesima omelia del codice CXVII della Biblioteca e Archivio Capitolare di Vercelli (il cosiddetto *Vercelli Book*)⁴ ci priva non solo della parte conclusiva di una delle poche traduzioni in lingua anglosassone dell'apocriфа Apocalisse di Tommaso ma anche dell'*incipit* di una teatrale descrizione del Giudizio Finale.⁵ Il testo che segue la lacuna ci proietta, infatti, nel bel

¹ Sulla figura di Maria quale intermediaria fra Dio e l'uomo si veda quanto dettagliatamente sostenuto in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, III: *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago (IL) 1978, pp. 158-174. Per uno studio altrettanto approfondito sulla complessa storia della dottrina mariana, si veda Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven (CT) / London 1996.

² In merito a tale ruolo assunto da Maria nella Storia della Salvezza, significative sono, ed esempio, le parole di Paolo Diacono che non indugia a definire la Vergine *omnium nostrum fidelis advocata in coelis* e *mediatrix filii sui et hominum*, vera e propria ambasciatrice della causa dell'uomo presso quel Cristo che poco prima aveva definito *mediator Dei et hominum* (cfr. Paulus Diaconus, "[Homiliarius:] Homilia XLV: in Assumptione Sanctæ Mariæ", in *Patrologia Latina* 95, acc. J.-P. Migne, Parisiis 1851, coll. 1490-1497, qui col. 1496).

³ A ulteriore conferma del compito di protettrice delle anime dei fedeli assunto dalla Vergine, non va dimenticata la repentina diffusione di orazioni nelle quali non solo si chiedeva a Maria di intervenire quale intermediatrice con il proprio Figlio, ma anche di proteggere l'anima dalle insidie del maligno nel momento della morte corporale. Per una trattazione della diffusione della devozione mariana e del proliferare delle orazioni in onore della Vergine, in ambito anglosassone così come nella letteratura cristiana delle origini, si veda Mary Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1990, pp. 52-121.

⁴ Omelia escatologica vergata ai ff. 80v-85v, *Vercelli XV* presenta una struttura narrativa costruita su due differenti nuclei argomentativi: a una prima lunga sezione contenente una traduzione dell'apocriфа Apocalisse di Tommaso, segue una seconda parte di carattere più strettamente escatologico, contenente una vivida descrizione del Giudizio Finale.

⁵ La perdita di un *folium* non solo impedisce di apprezzare le strategie narrative messe in atto dall'anonimo omelista nel passaggio dalla narrazione dell'avvicinarsi della Fine dei Tem-

mezzo di una scena caratterizzata da una forte teatralità: Maria, posta di fronte a una nutrita schiera di peccatori, si impietosisce e, alzatasi dal suo scranno, si getta ai piedi del Cristo Giudice. Facendo leva sul suo ruolo di Madre terrena del Signore, la Vergine implora il Cristo di non concedere al diavolo un così grande numero di figli di Dio, ottenendo la salvezza della terza parte dei peccatori:⁶

[...] ond þonne gesyhð ure leofe hlæfdie, sancta Maria, Cristes moder, þone earman heap ond þone sarigan ond þone dreorigan, ond þonne ariseð heo mid wependre stefne ond gefealleð to Cristes cneowum ond to his fotum, ond heo swa cweð: Min drihten hælenda Crist, ðu þe gemedomadest þæt ðu wære on minum innoðe eardiende. Ne forlæt ðu næfre þa deofla geweald agan ðus myclan heapes þines handgeworces. Ðonne forgifeð ure dryhten þryddan dæl þæs synfullan heapes þære halgan sancta Marian [...]

(‘Poi la Nostra Cara Signora, la Benedetta Vergine Maria, Madre di Cristo, vedrà la schiera dei miserabili, dei peccatori e dei macchiati di sangue, e dunque con voce piangente si alzerà e cadrà alle ginocchia e ai piedi di Cristo, e dirà: “Mio Signore Salvatore Cristo, tu hai umiliato te stesso così tanto da abitare nel mio grembo. Non permettere al potere dei diavoli di avere una così grande abbondanza di tue creature”. Allora il Signore garantirà alla santa Vergine Maria la terza parte di quella folla peccatrice [...].’)

Posti di fronte a una folla ancora immensa di anime impure (*swiðe mycel heap ond swiðe sarig ond dreorig*), san Michele Arcangelo e san Pietro compiono, l’uno dopo l’altro, il medesimo cammino verso il Signore, chiedendo la salvezza di una parte di quella schiera: in virtù delle parole da loro spese in favore delle anime atterrite, entrambi i postulanti ottengono dal Salvatore

pi alla scena del Giudizio, ma rende anche quest’ultima acefala. Il testo che precede la lacuna si interrompe infatti con la glorificazione dei segni della Crocifissione, evento che nell’Apocalisse di Tommaso caratterizza il giorno che precede la Fine dei Tempi, per riprendere nel f. 84r con le parole [...] *borene sceoldon bion ond to swylcum wundre sceoldon æfre geweorðan*, completamente decontestualizzate e di difficile interpretazione.

⁶ Cfr. *The Vercelli Homilies and Related Texts*, ed. by Donald G. Scragg, Oxford 1992, p. 259. Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni dei passi in lingua inglese antica sono da intendersi di mia responsabilità.

la terza parte dei peccatori.⁷ Nonostante questo, al cospetto del Cristo rimane però una folla sterminata di spiriti sgraditi a Dio: *ond þonne bið þær gyt swiðe mycel werod behindan, ond þæt [bið] Gode swiðe lað [...]*⁸ ('e poi dietro vi sarà ancora una grandissima folla, e questa sarà molto sgradita a Dio [...]').

Giunto il momento del Giudizio, il Salvatore si rivolge alle anime radunate di fronte a Lui con parole tratte da due versetti del Vangelo di Matteo (*Matt.* XXV, 35 e 41), prima invitando i virtuosi a entrare nella Casa del Padre, e successivamente scacciando i peccatori, insieme a una moltitudine di diavoli, nel regno dell'eterna sofferenza. Su di una teatralità ancora più spiccata è basata, infine, la scena conclusiva del Giudizio Finale: non essendo in grado di sostenere la vista della sofferenza eterna che attende i dannati, Pietro si allontana e, voltato di spalle, getta le chiavi degli inferi oltre le mura che ne delimitano i confini. Un diverso destino attende, al contrario, le schiere dei beati: esse vengono condotte nel Regno del Padre, luogo ove potranno godere per l'eternità della gloria e della benedizione di Dio insieme ad angeli, santi e apostoli. Proprio con la breve descrizione dell'entrata dei beati nel Regno dei Cieli, si chiude, in maniera piuttosto repentina, la quindicesima omelia vercellese.

Imperniata sugli episodi dell'intercessione in favore delle anime peccatrici e della chiusura delle porte dell'inferno, la sezione finale di *Vercelli XV* sembra abbandonare le caratteristiche dell'omelia per assumere quelle di una sacra rappresentazione del tutto unica, la cui analisi viene resa ancora più complessa dalla sua condizione lacunosa. Un fondamentale aiuto per l'interpretazione del testo vercellese può però venirci dallo stesso ambito geografico che ha prodotto il *Vercelli Book*: la doppia tradizione dell'intercessione di Maria, Michele e Pietro e della chiusura dei dannati all'inferno, se non trova fonti dirette latine, ha però degli interessanti *analogia* proprio all'interno dell'omiletica in volgare anglosassone.

Entrambi gli episodi compaiono, infatti, quali elementi conclusivi di una lunga omelia composita dedicata al periodo pasquale, vergata a margine dei

⁷ Michele ricorda al Cristo Giudice di essere secondo solo a Lui nella gerarchia celeste, oltre che da sempre il difensore del creato contro le macchinazioni del male, mentre Pietro si appella alla Sua clemenza come custode delle chiavi del Regno dei Cieli e di quello infernale, carica che gli concede la prerogativa di imprigionare o liberare chi desideri.

⁸ Cfr. *The Vercelli Homilies* ..., p. 260.

ff. 295-301 di Cambridge, Corpus Christi College, MS 41 (sec. XI¹),⁹ che così descrive la scena dell'intercessione in favore dei peccatori:¹⁰

Donne arist Sancta Maria and hio gæð forð and hio annihð to ussum hælende anod hio bideþ þæt he hire forgife þane þriddan dæl þæs forworhtan weredes; and he alifeð hire and hio gæð þonne and ascætð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on þa swiðran healfe; þonne arist Sanctus Michael and he gæð forð and he nihð to ussum hælende and he biðeþ þæt he him forgife þonne ðriddan dæl þæs forwyrhtan weredes; and he alifeð hire and hio gæð þonne and scatð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on þa swiðran hand; ðonne arist Sanctus Petrus and he gæð forð and he nihð to ussum drihten and he bideþ þæt he him forgyfe þane þriddan dæl þæs wyrhtan weredes; and he alifeð him and he gæð þonne and ascætð þane þriddan dæl þara saula and geset gode on ðæ swiðran healfe; and nimað þanne þa deofolo ða lafe and lædaþ hi to helle; and he gæð þonne æfter Sanctus Petrus and belicþ þa helle and wyrpð þa cæge on þane grund þa næfre siððan gode an geminde ne cumað.

(‘Dunque si alzerà santa Maria, e avanzerà e si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore e pregherà affinché Egli le conceda la terza parte della schiera peccatrice, ed Egli la concederà; essa poi andrà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; poi si alzerà san Michele e si farà avanti e si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore e lo pregherà che conceda a lui una terza parte di quella schiera peccatrice, ed Egli la conce-

⁹ Il ms. CCCC 41, codice contenente una traduzione in lingua inglese antica della *Historia Ecclesiastica* di Beda, presenta infatti, vergati da una seconda mano a margine del testo principale, un nutrito corpo di componimenti di argomento vario, in lingua latina e inglese antica. Il testo in questione, quarto di sei omelie anonime copiate quali *marginalia* del codice, presenta una struttura tripartita, costruita sulla giustapposizione di una versione della Discesa agli Inferi, di un resoconto dei segni premonitori della Fine dei Tempi e di una descrizione del Giorno del Giudizio. Una seconda versione della medesima omelia, della quale non mi risulta esista, ad oggi, una edizione completa, ci è tramandata ai ff. 72-75 del ms. CCCC 303 (sec. XII¹). L'omelia in oggetto è stata contrassegnata da Cameron come B8.5.3.2 (Angus Cameron, “A list of Old English texts”, in *A Plan for the Dictionary of Old English*, ed. by A. Cameron and R. Frank, Toronto 1973, pp. 25-306). Per una trattazione più dettagliata dei codici in questione, si veda fra gli altri N[eil] R. Ker, *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford 1957 [reissued with supplement 1990], n. 32, art. 57.

¹⁰ Cfr. William H. Hulme, “The Old English Gospel of Nicodemus”, *Modern Philology* 1 (1904), pp. 579-614, citazione a p. 613.

derà; poi si incamminerà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; poi si alzerà san Pietro e si farà avanti, si inginocchierà di fronte al nostro Salvatore e lo pregherà che gli conceda la terza parte di quella folla peccatrice, ed Egli la concederà; poi si muoverà e separerà quella terza parte delle anime e la consegnerà a Dio nella mano destra; dopo il diavolo prenderà ciò che rimane e lo condurrà all'inferno; poi san Pietro li seguirà e chiuderà l'inferno e getterà la chiave a terra, così che dopo mai uno di mente buona non vada lì.)

Per quanto presenti forti somiglianze con *Vercelli XV*, il testo tramandato ci all'interno dell'omelia del manoscritto CCCC 41 mostra una notevole sinteticità nella descrizione degli eventi: rispetto alla versione vercellese, mancano, infatti, il reiterato richiamo alla misera condizione delle anime peccatrici e le lacrime che segnano i volti degli intercessori, così come è totalmente assente il riferimento alla posizione che ognuno dei tre personaggi ricopre nella Storia della Salvezza. Quella che, in sintesi, sembra mancare è parte della teatralità della scena stessa.¹¹

Valutazioni molto simili possono essere fatte per quanto concerne l'atto di Pietro di rinchiudere le anime nel regno infernale: l'omelia del manoscritto CCCC 41 non si sofferma né sulla incapacità del santo di sostenere la visione dei tormenti, né sulla descrizione del terribile destino che attenderà i peccatori, né tanto meno sul rumore terribile che provocherà la caduta delle chiavi al di là del muro infernale. Ancora una volta sono dunque assenti tre delle immagini di più spiccata teatralità contenute nel testo vercellese.¹²

Di notevole interesse è una seconda attestazione in lingua inglese antica della chiusura degli inferi, giunta a noi quale sezione conclusiva dell'omelia

¹¹ Unica eccezione a tale 'de-teatralizzazione' sembra essere la triplice consegna dei salvati nella mano destra del Signore, episodio che non trova posto nell'omelia vercellese: *Vercelli XV* descrive infatti Nostro Signore mentre concede a ciascuno degli intercessori una terza parte dei peccatori, ma questi non compiono il gesto di riaffidare le anime al Cristo Giudice.

¹² In un certo senso inattesa è la presenza, in appendice alla chiusura degli inferi, delle parole rivolte da Cristo alle anime beate (liberamente tratte da *Matt. XXV*, 35-40), scelta narrativa che differenzia l'omelia B8.5.3.2 da *Vercelli XV*, omelia nella quale si riscontra un'evidente disparità nello spazio dedicato alla sofferenza dei dannati e alla beatitudine dei virtuosi.

anonima *Assmann XIV*.¹³ In questo caso, l'agire di Pietro, intento a imprigionare le anime dannate e i diavoli-carcerieri, viene così descritto:¹⁴

And þonne færð Sanctus Petrus mid eom and byrð on his handa helle cæge, and nis nan deofol, ne nan synful sawl, þæt hi mæge behydan. And hi þonne scylan ealle to helle wite and hi man þonne in bescyfð, and Sanctus Petrus þa duru belycð and hine fram awendeð. And he þonne weorpeð þa cæga ofer his exle into helle. Þis he deð þonne, forðam þe he ne mæg locian on þæt sar and on þone micelan wop, þe hi wepað mid helle deoflum. Hlud bið se cnyll ofer ealle eorðan, þonne seo cæg fealleð innan helle.

(‘E poi andrà san Pietro con loro e porterà nelle sue mani le chiavi dell’inferno, e non ci saranno né diavoli né anime peccatrici che potranno nascondersi, e li condurrà alle sofferenze infernali e li getterà dentro e chiuderà le porte e da loro si allontanerà; poi getterà le chiavi dietro le sue spalle, dentro l’inferno: così farà, poiché non potrà sopportare quella sofferenza e quel grande lamento che essi sollevano nell’inferno fra i diavoli; rumoroso sarà il frastuono su tutta la terra quando le chiavi cadranno dentro l’inferno.’)

La somiglianza con il passo vercellese è sorprendente: all'interno di *Assmann XIV* compaiono, infatti, molti dettagli già riscontrati in *Vercelli XV*, non ultimi la presenza delle chiavi nelle mani di Pietro e il loro lancio all'interno dei confini dell'inferno. Proprio l'indugiare sul rumore provocato dalla caduta delle chiavi, immagine che chiude l'episodio in entrambi i sermoni, diviene probabilmente rappresentativo di una connessione fra i due brani omiletici molto più forte rispetto a quella che lega il testo vercellese con l'omelia composita tramandataci all'interno di CCCC 41.

Se, nell'economia generale del componimento, le due scene che animano la sezione finale dell'omelia vercellese sembrano ricoprire un ruolo pressoché paritario, ben differenti sono le suggestioni che tali nuclei narrativi evocano nel lettore moderno: se la chiusura degli inferi appare, nelle diverse versioni fin qui analizzate, certamente dotata di una vividezza notevole, maggiori

¹³ Omelia risalente alla prima parte del sec. XI, tramandataci dai codici London, British Library, Cotton Faustina A.ix (cfr. Ker, *Catalogue of Manuscripts* ..., n. 153, art. 5) e Cambridge, Corpus Christi College 302 (cfr. *ibid.*, n. 56, art. 11), ed edita in *Angelsächsische Homilien und Heiligenleben*, hg. von Bruno Assmann, Kassel 1889 (repr. with a supplementary introduction by Peter Clemoes: Darmstadt 1964), pp. 164-169.

¹⁴ Cfr. *Angelsächsische Homilien* ..., p. 169.

spunti di riflessione destano sia l'intercessione dei tre santi sia la successiva salvezza garantita ai peccatori.

L'intercessione dei santi in favore delle anime peccatrici è motivo diffuso già nella letteratura cristiana delle origini: all'interno del vasto corpo delle *visiones*,¹⁵ scene molto simili a quella vercellese, nelle quali l'atto dell'intercessione si compie secondo schemi piuttosto stabili e ripetitivi, sono, infatti, piuttosto comuni. Lo schema narrativo che soggiace alla maggior parte di tali visioni dell'aldilà è in genere piuttosto semplice: una o più figure sante vengono condotte nei regni ultraterreni e, impietosite dalla condizione delle anime che giacciono all'inferno, intercedono presso il Signore affinché conceda loro una tregua temporanea¹⁶ di durata variabile di caso in caso.¹⁷

¹⁵ All'interno del ricco corpus di visioni dell'aldilà, vale la pena citare l'esempio della *Visio Pauli*, testo composto *ante* sec. III_{med}, giunto fino a noi in diverse versioni e già circolante ai tempi di Origene. Dubbi in merito alla sua attribuzione paolina, oltre che alla sua ineccepibilità dottrinale, vengono avanzati fra gli altri da sant'Agostino che, nel paragrafo ottavo del Trattato CLVIII del *Tractatus in Joannem*, si esprime in maniera netta contro la veridicità del suo contenuto. Nel secolo successivo, tale inattendibilità viene confermata dall'inserimento all'interno del Decreto Gelasiano quale testo non degno di fede. Un secondo esempio di intercessione in favore dei peccatori ci giunge attraverso le tre differenti versioni dell'apocrifa Apocalisse della Vergine. La più antica, databile ai primi secoli dell'era cristiana, è solitamente apposta quale brano conclusivo del *Transitus Mariæ*, apocrifo anch'esso bollato come non degno di fede nel Decreto Gelasiano; la seconda, conosciuta anche come Apocalisse Greca della Vergine, è invece solita inserire la visita ai regni ultraterreni durante la vita di Maria, rapita al Cielo mentre si recava in visita al Sepolcro: testo piuttosto stereotipato, è spesso limitato alla sola descrizione delle pene infernali; la terza versione dell'apocrifo (sec. XV-XVI), conosciuta come Apocalisse Etiopica della Vergine, è una lunga rielaborazione di una versione arabo-greca della *Visio Pauli*, che ha poco in comune dal punto di vista contenutistico con le prime due. Per quanto concerne la *Visio Pauli*, si vedano fra gli altri Claude Carozzi, *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994, e Lenka Jiroušková, *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluss der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leiden 2006.

¹⁶ Sebbene spesso le visioni dell'aldilà la definiscano genericamente *refrigerium*, la sospensione della pena subita dalle anime, anche non necessariamente con finalità purgatorie, non va confusa con quello che nelle fonti cristiane è definito *refrigerium interim*, luogo di riposo nel quale le anime virtuose attenderanno il Giudizio Finale, e la successiva entrata nel Regno dei Cieli. Onde evitare possibili fraintendimenti, il termine *refrigerium*, nell'accezione di sospensione della pena, verrà da ora sostituito con sostantivi quali tregua o ristoro. Per un quadro dettagliato delle diverse interpretazioni e letture date a tale luogo di riposo dei beati nel corso dei secoli si veda Ananya J. Kabir, *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge 2000.

¹⁷ Esempi tangibili di tale variabilità ci giungono appunto dalla *Visio Pauli* e dalle Apocalissi della Vergine. Le diverse versioni dell'apocrifo pseudo-paolino sono spesso in disac-

Proprio in virtù di tale sospensione dei tormenti subiti, la condizione vissuta dalle anime protagoniste di tali visioni appare quanto meno ambigua, così come del tutto incerta è la loro posizione all'interno del cammino che conduce alla Salvezza. Esse sono, infatti, sì punite per non essersi comportate virtuosamente in vita, ma al contempo patiscono, in un momento precedente a quello del Giudizio Finale, tormenti che, essendo soggetti a sospensione o attenuazione, appaiono quasi una sorta di blanda emulazione di quelli infernali. È dunque naturale domandarsi se tali punizioni possano essere lette come veri e propri tormenti o se (in virtù del loro carattere di temporaneità) altro non siano che una forma di espiazione postuma dei peccati. Data la quasi totale assenza di indizi che possano far propendere per l'una o l'altra ipotesi, cercare di dare una risposta univoca a tale questione è però compito davvero arduo e, allo stesso modo, considerare estremamente probabile che in tali testi venga descritto un momento di purificazione, e non piuttosto una sorta di anticipazione della punizione infernale vera e propria, costituisce forse un'eccessiva forzatura. Nei due testi omiletici in lingua inglese antica fin qui presi in esame, poi, tale tematica è oggetto di alcune variazioni piuttosto significative, non ultima quella che riguarda lo spostamento dell'atto di intercessione da un non ben definito *interim* fra morte e Giudizio Finale, al momento del Giudizio. In virtù di tale slittamento temporale, la preghiera in favore delle anime peccatrici, da funzionale all'ottenimento di un sollievo temporaneo diviene foriera di un completo riscatto dal peccato e, di conseguenza, della salvezza delle anime peccatrici. Nelle visioni dell'aldilà, come noto, l'atto di clemenza di Cristo era sì portatore di una sospensione della pena, ma non era mai segno dell'ottenimento della Redenzione.

Il processo di trasferimento di tematiche non esplicitamente connesse al Giorno del Giudizio verso tale contesto temporale non è di fatto estraneo al gusto scrittoria anglosassone. Willard ha messo in evidenza come la tematica del Giudizio abbia esercitato sull'omiletica anglosassone una cospicua forza attrattiva, dovuta probabilmente sia alla posizione di preminenza ricoperta

cordo, non solo sull'intervallo di tempo nel quale la sospensione dovrebbe avvenire, ma anche sulla sua durata: essa può variare da un giorno e una notte alla settimana (solitamente la domenica, come nelle redazioni I e VII), al giorno di Pasqua (come nella redazione sangallese, nella quale però il Cristo concede una sospensione della pena anche nel Giorno del Signore), fino a raggiungere, in qualche raro caso, il lasso di tempo che divide la Pasqua dall'Ascensione. Per quanto concerne l'Apocalisse della Vergine, spesso il periodo di sospensione delle pene appare piuttosto esteso, arrivando a durare dalla Pasqua alla Pentecoste.

dal motivo della Fine dei Tempi nella letteratura cristiana di area iberno-insulare, sia all'indubbio fascino del tema stesso del Giudizio Finale.¹⁸

Questo fenomeno di posticipazione degli eventi rende, però, *Vercelli XV* e l'omelia del CCCC 41 veicolo di una questione quantomeno delicata: se infatti a ognuno dei tre intercessori sarà garantita la terza parte della schiera dei peccatori, la conclusione logica non potrà che essere la salvezza dell'intero gruppo di anime. Visto che, anche dopo l'atto di intercessione, molti altri spiriti impuri rimarranno di fronte al Cristo Giudice, è possibile supporre che, fin dall'inizio del Giudizio, le anime condannate dovessero far parte di una schiera a sé stante, separata dai beati e da coloro i quali godranno dell'insperata Salvezza. Non è dato sapere se all'interno della lacuna testuale questa tripartizione trovasse una conferma esplicita, ma non è azzardato ipotizzare che nella mente dell'anonimo omelista potesse essere chiara la presenza di almeno tre distinti gruppi di anime schierate di fronte al Cristo Giudice. In virtù di quanto fino ad ora affermato, questione ancora più complessa è dare una identità agli appartenenti a questo terzo gruppo di spiriti: se da un lato tali anime, in quanto peccatrici, non meritano inizialmente di essere assimilate agli spiriti graditi a Dio, d'altra parte esse devono essere portatrici di una qualche virtù salvifica che ne giustifichi il perdono finale.

Proprio in merito alla possibile esistenza di differenti gradi di virtù nella condotta terrena dell'uomo, è significativo ricordare quanto sostenuto da Agostino in un passo del suo *Enchiridion*. Il vescovo di Ippona, ragionando sulle vie che conducono alla Salvezza, divide gli uomini non solo in buoni e

¹⁸ "This third group of texts represents the time of the address as at the Last Judgement. This is a natural and inevitable development, particular because of the great place the Doom held in Old English patristics. It is the great end of the world, the background against which all Christian thought is to be projected, and from which human conduct receives its meaning. No wonder the believer was always admonished to keep before him the Other-world and the Day of Judgement. It is natural that, under the powerful orienting force of this idea, the setting of the address of the soul to his body should become affected." (Rudolph Willard, "The address of the soul to the body", *Publications of the Modern Language Association of America* 50 (1935), pp. 957-983, qui p. 979). Interessante quanto sostenuto in merito da Gatch, il quale, nel tentativo di mettere in risalto le finalità escatologiche che accomunano le *Blickling Homilies* e quelle vercellesi, afferma: "the Anglo-Saxon homilists seem almost intuitively to have stressed the Last Judgement, sometimes even transferring quite explicitly non-judgement materials to the great Last Day." (Milton McC. Gatch, "Eschatology in the anonymous Old English homilies", *Traditio* 21 (1965), pp. 116-165, qui p. 151). Proprio in virtù di una lettura di questo tipo, Gatch interpreta il trasferimento al momento del Giudizio Universale della preghiera per i peccatori come congenere a quello osservabile, per esempio, in alcune versioni anglosassoni dell'*Anima e corpo*.

malvagi, ma anche in *non valde boni et non valde mali*, ai quali sembra riservato un cammino *post mortem* del tutto particolare.¹⁹

Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est uel requie uel ærumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret. Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum uiuentium releuari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur uel eleemosynæ in ecclesia fiunt. Sed eis hæc prosunt qui cum uiueret hæc prosunt qui cum uiuerent hæc ut sibi postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam uiuenti modus, nec tam bonus ut non requierat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem; est uero talis in bono ut ista non requierat, et est rursus talis in malo ut nec his ualeat cum ex hac uita transierit adiuuari.

Proprio sull'espiazione alla quale dovranno sottoporsi i *non valde boni*, Agostino ritorna successivamente nel capitolo 16 del libro XXI del *De civitate Dei*.²⁰ Spiegando il senso del passo paolino inerente al sacro fuoco che metterà alla prova quanto gli uomini hanno costruito in terra (*I Cor.* III, 12-15),²¹ Agostino sembra ipotizzare una distinzione fra coloro i quali vedranno le proprie opere terrene resistere a tale prova e coloro i quali, pur vedendole ridotte in polvere, si salveranno comunque: mentre i primi saranno immediatamente beati, i secondi dovranno prima subire la distruzione di quanto avevano di più caro e, solo dopo questa sorta di espiazione, otterranno la Salvezza. Proprio nell'atto di descrivere quel che attende questa seconda schiera di anime,

¹⁹ Cfr. [Aurelius Augustinus Hipponensis,] *Œuvres de saint Augustin*, IX: *Exposés généraux de la foi: De fide et symbolo, Enchiridion*; texte, traduction, notes par J. Rivière, Paris 1947, pp. 302-304 (cap. XXIX, §§ 109-110).

²⁰ In questa sezione del *De civitate Dei*, Agostino dedica largo spazio alla discussione di tematiche escatologiche, oltre che alla confutazione di dottrine eretiche inerenti al destino ultraterreno riservato ai peccatori e ai virtuosi. L'intento primario del vescovo di Ippona è quello di ribadire l'eternità delle pene infernali, ma con il procedere dei capitoli sembra farsi sempre più evidente una sottile distinzione fra le pene infernali e una diversa tipologia di afflizioni, finalizzate a punire le colpe e a correggere gli errori commessi in passato, o quelli nei quali ancora si persevera.

²¹ *Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.*

il vescovo di Ippona sembra posizionare questa sorta di espiazione in un non meglio specificato *interim* fra la morte corporale e il momento del Giudizio, senza chiarire però in maniera univoca la vera portata di tale genere di purificazione. In tale contesto Agostino ipotizza, infatti, l'esistenza sia di un fuoco purgatorio fisico attestabile nell'*interim* fra morte e Giudizio Finale sia di una tribolazione morale, mezzo di espiazione mentre si è ancora in vita. In virtù di quanto detto, esisterebbe dunque, secondo il vescovo di Ippona, una precisa distinzione fra il destino dei *non valde mali* e quello dei *non valde boni*: mentre i primi non avranno alcuna possibilità di salvarsi, al contrario ai secondi potrà essere concessa la Salvezza, a condizione, però, di passare appunto attraverso le prove di questo fuoco purificatore.²²

Non sarebbe del tutto irrealistico ipotizzare che la terza schiera vercellese possa essere idealmente costituita proprio da spiriti di questo genere: non vi è, infatti, alcun dubbio che si tratti di anime esecrate, ma in esse deve comunque essere stata presente una qualche virtù salvifica che ne giustifichi il perdono finale. Del tutto privo di senso sarebbe, infatti, pensare che la causa unica della loro salvezza possa risiedere nell'estrema intercessione dei tre santi avvocati. Mary Clayton, spingendosi oltre le valutazioni fin qui fatte, non esita a considerare la schiera dei miserabili come costituita da anime del tutto congeneri a quelle che popolano sia le Apocalissi della Vergine sia, più in generale, le molte *visiones* circolanti nella cristianità medievale. Gli stessi spiriti che nelle visioni venivano presentati come soggetti a pene momentanee e (forse) in qualche modo espiatorie, verrebbero quindi in ambito anglosassone premiati con una salvezza forse inattesa, in virtù proprio del nuovo contesto nel quale le loro vicende sono inserite.²³

Del tutto aperta rimarrebbe, di contro, anche per Clayton, la questione della possibile identificazione dei luoghi di punizione di tali anime con una sorta di proto-Purgatorio. Seppure forse in essi si possano intravedere alcuni caratteri che anticipano quelli del Terzo Regno ultraterreno, sostenere con certezza

²² A tale proposito, interessante è quanto messo in risalto da Kabir che, prendendo in considerazione il capitolo 110 dell'*Enchiridion*, evidenzia come Agostino si concentri sui destini ultraterreni dei *non valde boni*, dei *valde boni* e dei *valde mali*, non facendo più menzione dei *non valde mali*, i quali vengono tacitamente assimilati alle anime di peccatori incalliti; cfr. Kabir, *Paradise, Death and Doomsday* ..., pp. 28-29.

²³ In questo frangente appare però doveroso sottolineare come Clayton tenda a escludere l'esistenza in ambito anglosassone di una precisa distinzione di significato fra i termini *tinget* 'tormento' e *wite* 'punizione', in grado di giustificare una struttura bipartita delle pene ultraterrene; cfr. Mary Clayton, "Delivering the damned: A motif in Old English homiletic prose", *Medium Ævum* 55 (1986), pp. 92-102, soprattutto pp. 97-100.

che i peccatori dei quali parlano le fonti apocrife siano delle vere e proprie anime purganti continua ad apparire forzatura eccessiva, specie in relazione a testi che parlano certamente di una punizione temporanea, senza però fare alcun riferimento a una finalità espiatoria di tali sofferenze.²⁴

L'anonimo autore vercellese sembra comunque mantenersi, forse inconsapevolmente, lontano da un qualsivoglia tipo di dottrina purgatoriale: la sua finalità non è quella di trattare della presenza o dell'assenza di un aldilà temporaneo, ma di narrare ciò che attenderà ciascun uomo nel momento in cui si troverà di fronte al Cristo Giudice, così che ogni fedele possa decidere la propria condotta terrena in maniera del tutto consapevole. Leggendo la seconda sezione della quindicesima omelia vercellese è però inevitabile rilevare come in essa riecheggino un messaggio che, in qualche modo, potrebbe risultare in contrasto con tale finalità parenetica: la speranza che, al momento del Giudizio, l'intercessione di un santo o della Vergine possa condurre alla Salvezza anche quando la virtù non ha trionfato in vita, potrebbe infatti andare a inficiare l'intero richiamo alla rettitudine. In virtù di tutto questo *Vercelli XV*, dunque, pur evitando un esplicito riferimento al Purgatorio, potrebbe farsi veicolo di un messaggio ancor più controverso, oltre che palesemente pernicioso.

Il confine fra ortodossia ed eterodossia è infatti, per sua stessa natura, criminale pericolosamente scosceso: anche la più innocente delle affermazioni, se posta nel contesto meno adatto, può divenire portatrice di dannosi fraintendimenti. Un valore del tutto particolare viene dunque ad assumere un breve passo delle *Catholic Homilies*, significativamente dedicato proprio all'intercessione mariana in favore dei peccatori, all'interno del quale l'abate Ælfric, con parole secche e dirette, mette in guardia contro alcuni folli (*sume gedwolmen*) i quali osano affermare che:²⁵

²⁴ In merito alla posizione occupata dalle visioni dell'aldilà nell'evoluzione dell'idea di Purgatorio si veda, in particolare, Maria Pia Ciccarese, "Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla *Passio Perpetuae* alla fine del IX sec.", *Romanobarbarica* 7 (1982-1983), pp. 32-76. Tale saggio ha il merito di mettere in risalto l'evoluzione, all'interno della letteratura delle *visiones*, di quelle che saranno le due caratteristiche principali del Purgatorio: la temporaneità delle pene e la possibilità di un'intercessione in favore delle anime peccatrici. Nell'impossibilità di fornire una bibliografia esauriente sul tema del Purgatorio e dei regni ultraterreni, mi preme qui segnalare i seguenti studi: Isabel Moreira, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, New York / Oxford 2010, e *Hell and Its Afterlife: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. by I. Moreira and M. Toscano, Farnham 2010.

²⁵ Cfr. *Ælfric's Catholic Homilies: The Second Series: Text*, ed. by Malcolm Godden, London 1979, II, p. 333.

[...] seo halige Maria cristes modor and sume oðre halgan sceolon hergian æfter ðam dome ða synfullan of ðam deofle ælc his dæl. Ac þis gedwyld asprang of ðam mannum þe on heora flæsclicum lustum symle licgan woldon and noldon mid earfoðnyssum þæt ece lif geernian; Ne opige nan man to ðyssere leasunge. Nele seo eadige Marian ne nan oðer halga lædan ða fulan and þa manfullan and ða arleasan þe æfre on synnum þurhwunodon and on synnum geendodon into ðam clænan huse heofenan rices myrhðe. Ac hi beoð deoflum gelice; and on ecnysse mid deoflum on helle fyre cwylmiað; ne mæg eal middaneard anum ðæra geðingian þe Crist þus to cwæð: Discedite [...]

(‘[...] la Vergine Maria, madre di Cristo, e alcuni altri santi strapperanno i peccatori dal diavolo dopo il Giudizio, ciascuno [prendendone] una parte. Ma questa eresia ha origine fra quelle persone che desiderano rimanere per sempre nel peso della vita corporale e non vogliono guadagnarsi la vita eterna attraverso le asperità. Che l’uomo non abbia fiducia in queste menzogne! Non vorrà la beata Maria, né alcun altro santo, condurre gli impuri, i malvagi e i privi di onore, che sempre nei peccati hanno perseverato e nei peccati hanno terminato (le loro vite), nella gioia di quella pura dimora del Regno dei Cieli. Ed essi saranno simili ai diavoli, e con i diavoli per l’eternità soffriranno nel fuoco infernale; non potrà tutta la terra li intercedere per qualcuno, quando Cristo dirà: “Discedite [...]”’).

L’abate di Eynsham lancia un preciso messaggio a coloro i quali leggeranno, o semplicemente sentiranno recitare, questo suo sermone: l’unico tempo possibile per il pentimento è in vita.²⁶ Se a una prima lettura potrebbe sembrare che l’episodio dell’intercessione di Maria del quale si parla sia, nella sostanza, del tutto simile a quello che leggiamo all’interno di *Vercelli XV*, a un’analisi più attenta non è difficile scoprire come qualcosa nelle parole dell’abate non rispecchi il reale contenuto del testo vercellese. Ælfric fa infatti esplicito riferimento a una intercessione *æfter ðam dome*, momento sancito inequivoca-

²⁶ La sensazione di trovarsi di fronte ad un severo richiamo a una più pura condotta di vita viene acuita anche dalle parole più volte spese da Ælfric sulla figura della Vergine: la ferma fiducia dell’abate riguardo al Suo ruolo nella Storia della Salvezza viene infatti testimoniata, fra le altre, nell’omelia *Assumptio Sanctae Mariae Virginis*, testo nel quale Ælfric definisce Maria non solo santa o madre di Dio ma anche mediatrice fra l’umanità e Dio. Risulta evidente come, in questo caso, venga messo in discussione non il ruolo di Maria quale avvoca-to dell’umanità quanto una sua deviante rilettura; cfr. *Ælfric’s Catholic Homilies: The First Series*, ed. by Peter Clemoes, Oxford 1997, pp. 427-438, soprattutto pp. 435-436.

bilmente dal *Discedite a me* rivolto da Cristo ai dannati. Come detto, la scena nell'omelia vercellese ci è giunta acefala, condizione che non ci impedisce di valutare come la sequenza temporale degli eventi non collimi con quella descritta dall'abate: se si osserva la posizione nella quale la cacciata dei dannati compare in *Vercelli XV*, si potrà infatti notare come questa avvenga in un momento successivo a quello della triplice intercessione. Dato che solo dopo le parole di condanna da parte di Cristo i peccatori diverranno dannati per l'eternità, le preghiere di clemenza vengono pronunciate in favore di anime che è ancora possibile salvare. Prestando invece attenzione alla cronologia degli eventi del Giorno del Giudizio così come appaiono riportati all'interno dell'omelia in *CCCC 41*, risulta evidente come i fatti narrati siano differenti. In questo secondo caso, le dure parole rivolte da Cristo ai peccatori (costruite sul noto tema escatologico dell'*Ego te, homo*)²⁷ vengono suggellate dal *Discedite a me*, solamente dopo la cacciata dei peccatori, trova spazio l'episodio della triplice intercessione. Rispetto al passo vercellese è dunque avvenuta una pericolosa inversione cronologica degli eventi narrati, in grado di trasformare il pietoso agire dei tre santi personaggi in quella preghiera in favore degli spiriti dannati, che agli occhi di Ælfric era immediatamente apparsa quantomeno folle.

Una sensazione del tutto diversa traspare dalla lettura dell'unico altro testimone in inglese antico dell'omelia in questione, testo conservato, insieme a un significativo gruppo di componimenti ascrivibili ad Ælfric, in un codice miscelaneo vergato intorno alla metà del secolo XII, il Cambridge, Corpus Christi College, MS 303.²⁸ Tale componimento, dal punto di vista contenutistico molto affine a quello presente in *CCCC 41*, narra infatti l'episodio della condanna dei peccatori in questi termini:²⁹

Ic cweðe nu to eow: gewitað ge awyrgede fram me on þan ece fyr and ic be tyne nu to dæg heofonarices duru eow to geanes swa ge betyndan eowre duru

²⁷ Il medesimo strale del Cristo Giudice alla folla dei peccatori, nucleo tematico che trova la sua più nota espressione in una lunga sezione del *Sermo LVII* di Cesario di Arles e motivo escatologico di grande diffusione nell'omiletica cristiana, ritorna in ambito anglosassone, fra l'altro, anche all'interno dell'ottava omelia vercellese e del poemetto *Cristo III*. In merito alle caratteristiche di tali tre differenti versioni del passo cesariano, si veda Peter Clemoes, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge 1995, pp. 299-304.

²⁸ Cfr. Ker, *Catalogue of Manuscripts ...*, n. 57, art. 17. Come detto, si tratta di un codice miscelaneo contenente omelie di varia origine, anonime e non; fra queste si nota la presenza di un corposo numero di testi ascrivibili a Ælfric.

²⁹ Cfr. Sarah Cutforth, "Delivering the damned in Old English homilies: An additional note", *Notes & Queries* 40 (1993), pp. 435-437, qui p. 436.

togeanes þearfum þe on minum naman to eow clypodon. Nelle ic geheran nu to dæg eowre stefne þe ma þe ge woldon geheran þæs ærman stefne. Hi foð þonne þa deofla to þan sawlum and lædað hi to helle. Þonne gæð Sanctus Petrus forð æfter and belycð þa helle and weorpð þa cæge on þone seað þe næfre gode on gemynde ne cymð.

(“Io ora vi dico: andate voi via da me, maledetti, nel fuoco eterno, e io adesso chiudo di fronte a voi le porte del regno celeste così come voi avete chiuso le vostre porte di fronte ai poveri che in mio nome a voi si rivolgevano. Oggi io non voglio sentire la vostra voce più di quanto voi non avete desiderato sentire la voce del povero”. Poi i diavoli ghermiranno queste anime e le condurranno all’inferno. Poi san Pietro avanzerà e chiuderà l’inferno, e getterà le chiavi per terra, di modo che nessun uomo di mente assennata possa andare lì.)

Con la sparizione dell’intercessione in favore dei dannati, l’impianto dottrinale dell’omelia torna inattaccabile. Se da un lato, come detto, ci troviamo di fronte a un codice miscellaneo contenente un cospicuo numero di testi riconducibili ad Ælfric – cosa che potrebbe forse far propendere per una diretta influenza del pensiero dell’abate sull’operazione di censura del controverso episodio –, dall’altro il brano mancante appare delimitato, all’interno della versione tramandataci all’interno di CCCC 41, da periodi molto simili fra di loro, condizione che potrebbe far pensare a una perdita accidentale del passo in oggetto, causata da un salto da uguale a uguale. Così come già rilevato da Cutforth, questa seconda ipotesi, per quanto non priva di un qualche fondamento, è da considerarsi meno probabile della prima: la coerenza strutturale del passo in oggetto, infatti, difficilmente può essere ricondotta a un fortunoso effetto di un errore di copiatura.³⁰

Un esempio, se possibile ancora più evidente, di eliminazione dell’episodio dell’intercessione è riscontrabile nella già citata omelia *Assmann XIV*, all’interno della quale la scena del Giudizio si limita alla sintetica descrizione del castigo dei peccatori:³¹

Þonne cwyð drihten: ‘Eala man, ic þe geworhte and ic for þe þrowude and ic wæs a rode ahangen and mid swipum geswungen. Eala man, hwar syndon þa lean, þe þu me dydest for minre þrowunge? Ne gemundest ðu na, hwilc hit bið

³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 435-437.

³¹ Cfr. *Angelsächsische Homilien ...*, pp. 168-169.

on helle? Þar bið eagana wop and to ða geheaw. Þar bið unwæsced fyr. Þær beoð egesfulle wyrmas, þa þe wundiað and slitað þa synfullan sawle, and þa deofla drifað þa sawle to helle'. And þonne færð Sanctus Petrus [...]

(‘Allora dirà il Signore: “O uomo, io ti ho creato e io per te ho sofferto, e io sono stato sospeso a una croce e colpito con la frusta. O uomo, dove sono i segni di riconoscenza che tu verso di me hai mostrato per la mia sofferenza? Non ti ricordi forse cosa c’è all’inferno? Lì vi è pianto di occhi e digrignare di denti. Lì vi è fuoco inestinguibile. Lì vi sono terribili serpenti che feriscono e lacerano le anime peccatrici, e i diavoli trascinano le anime verso l’inferno”. E poi andrà san Pietro [...]).

A causa dell’assenza del *Discedite a me*, la breve versione dell’*Ego te, homo* sembra quasi fare le veci dell’atto di condanna, mentre, ancora una volta, non compare alcun riferimento alla preghiera in favore dei peccatori. Da una riflessione dell’anonimo omelista si può, però, forse intuire come egli avesse ben presente questa tradizione e come forse l’abbia volontariamente esclusa dal sermone: poco prima dell’*Ego te, homo*, infatti, l’omelista, sponendo i fedeli a pentirsi, li avverte che, dopo la conclusione della vita terrena, sarà impossibile per chiunque riscattarsi dalle pene infernali.³²

Almeno per quanto concerne l’Inghilterra anglosassone, il successo della tematica dell’intercessione mariana in favore delle anime peccatrici durante il Giudizio Finale sembra avviarsi verso un lento declino: giunta a noi attraverso un ristretto numero di testimonianze, essa deve però avere avuto un impatto e una diffusione ben al di sopra di quanto suggerisca la tradizione manoscritta.³³

³² [...] *Ne þearf nan man þæs wænan, þæt hyne ænig man mæge alysan fram helle wite, gif he sylf ne le his synna betan ær his ende* ([...] Né può alcun uomo sperare questo, vale a dire che un qualche uomo possa strapparli dalle pene infernali, se lui stesso non avrà voluto fare ammenda dei suoi peccati prima della sua fine [= morte]); cfr. *Angelsächsische Homilien* ..., p. 166. L’anonimo omelista sembra in questo caso fare accenno non tanto alla possibilità di un estremo aiuto da parte di angeli o santi quanto a quello che potrebbe giungere dai propri congiunti, elemento fondante di un secondo motivo escatologico piuttosto diffuso in ambito insulare, quello del *no aid from a kin*; per una trattazione di tale tematica si veda quanto sostenuto in Patrizia Lendinara, “‘Frater non redimet, redimet homo ...’: A homiletic motif and its variants in Old English”, in *Early Medieval English Texts and Interpretations. Studies Presented to Donald Scragg*, ed. by E. M. Treharne and S. B. Rosser, Tempe (AZ) 2002, pp. 67-80.

³³ Per completezza, va sottolineato come i testi da me presi in esame non siano gli unici esempi di intercessione mariana riscontrabili in ambito anglosassone. Per esempio, due versioni

In definitiva, l'insieme dei dati a nostra disposizione non consente di avanzare alcuna ipotesi in merito alla diffusione di dottrine pre-purgatoriali nell'Inghilterra anglosassone: dovendo basarci sui soli dati a nostra disposizione, non è dato sapere quale fosse la vera identità delle anime salvate da Maria, né che posizione esse occupassero nella via di redenzione che conduce alla Salvezza finale. Non è neppure possibile valutare quanto gli anonimi predicatori fossero consci del pericoloso terreno sul quale si stavano avventurando: se il loro principale intento era quello di trasmettere il messaggio di Salvezza, la triplice intercessione altro non sarebbe che l'estrema dimostrazione della clemenza divina nei confronti dell'uomo. Proprio per il suo giungere giusto un attimo prima del Giudizio, tale messaggio diviene però, per sua stessa natura, pronò a derive che sfociano in un'eterodossia probabilmente inconsapevole ma, come dimostrato dal passo ælfriciano, di una pericolosità dottrinale quantomeno evidente.

Appendice

Se da un lato lascia molte questioni aperte, l'analisi dell'episodio dell'intercessione in favore delle anime peccatrici può forse aiutare a ricostruire quale fosse la struttura originaria della seconda sezione dell'omelia *Vercelli* XV. Osservando con attenzione lo schema narrativo dei vari sermoni, è infatti possibile valutare come due di essi (*Assmann* XIV e B8.5.3.2) presentino ver-

della *Sunday Letter* ci narrano di Maria, Michele e Pietro nell'atto di impedire che il Signore ponga fine al mondo terreno, concedendo così all'umanità un supplemento di tempo per redimersi. Qualcosa di più affine a quanto narrato nel testo vercellese è riscontrabile all'interno dell'omelia *Dominica II ebdomadæ Quadragesime*, trådita nel ms. Oxford, Bodleian Library, Hatton 114, nella quale Maria si prodiga in favore di un'anima peccatrice, chiedendo in maniera non esplicita che ad essa, così come alle altre a lei simili, venga concesso il perdono. L'omelia, a noi giunta incompleta e con numerosi errori di copiatura, non riferisce se tale intercessione abbia avuto l'effetto sperato; significativo è però riscontrare come essa costituisca un'ulteriore testimonianza di una tradizione che, in area anglosassone, deve avere riscosso un successo non trascurabile. Per un'edizione delle tre omelie qui citate si vedano, rispettivamente: *Wulfstan: Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit*, I: *Text und Varianten*, hg. von Arthur S. Napier, Berlin 1883, pp. 226-232 (omelia Napier XLV); Robert Pribsch, "The chief sources of some Anglo-Saxon homilies", *Otia Merseiana* 1 (1899), pp. 129-138; *Nuove omelie anglosassoni della rinascenza benedettina*, a cura di Anna Maria Luiselli Fadda, Firenze 1977, pp. 40-53. Per quanto concerne un interessante caso di intercessione post-Giudizio di ambito islandese, si veda Thomas D. Hill, "Delivering the damned in Old English anonymous homilies and Jón Arason's *Ljómur*", *Medium Ævum* 61 (1992), pp. 75-82.

sioni indipendenti dell'*Ego te, homo*, e altrettanti contengano l'intercessione e la chiusura degli inferi (*Vercelli* XV e B8.5.3.2). Piuttosto significativo è, inoltre, quanto tramandato da *Assmann* XIV, sermone dove compare solamente l'episodio della chiusura degli inferi, in una versione molto simile a quella tramandata da *Vercelli* XV. Tenuto conto di ciò, non è improbabile che anche l'omelia vercellese dovesse presentare una versione dell'*Ego te homo*, probabilmente in una forma molto simile a quella attestata in *Assmann* XIV, così come messo in evidenza da Scragg.³⁴

Un'ultima riflessione va fatta in merito al legame che intercorre fra le omelie *Vercelli* XV e B8.5.3.2: Scragg interpreta le sezioni conclusive dei due componimenti come traduzioni indipendenti di una medesima fonte sconosciuta, considerando dunque come incidentali non solo le evidenti differenze riscontrabili all'interno dell'episodio dell'intercessione (oltre che la sinteticità che connota l'intero passo in B8.5.3.2), ma anche lo spostamento dell'operato dei tre personaggi a un momento successivo al *Discedite*. Come abbiamo visto, però, tale slittamento causa lo stravolgimento del senso stesso dell'intera sezione e la trasformazione dell'omelia in testo eretico agli occhi dei contemporanei, operazione che un traduttore difficilmente compirebbe e che rende, a mio parere, l'omelia in questione molto più simile a una reinterpretazione che a una semplice traduzione.³⁵

BIBLIOGRAFIA

ÆLFRIC'S Catholic Homilies: The First Series, ed. by Peter Clemoes, Oxford 1997 (Early English Text Society, Supplementary Series, 17).

³⁴ Donald G. Scragg, "Vernacular homilies and prose saints' lives before Ælfric", *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 223-277, in partic. p. 231.

³⁵ In merito alla medesima questione, Clayton afferma che le valutazioni espresse da Scragg sull'omelia B8.5.3.2 contenuta nel ms. CCCC 41 siano da rivedere in funzione non tanto delle somiglianze strutturali e tematiche con *Vercelli* XV quanto delle indubbie differenze riscontrabili fra i due testi, oltre che del forte impatto che queste ultime hanno sul senso generale dei fatti narrati. Clayton mette in evidenza come all'interno dell'omelia sia molto variabile l'atteggiamento tenuto dall'autore nei confronti delle fonti: se, da una parte, la Discesa agli Inferi che apre il componimento non sembra avere radici sicure né nel *Vangelo di Nicodemo*, né nel *Sermo CLX* dello pseudo-Agostino, ma appare piuttosto basata su un insieme di materiali tratti da più di una fonte, dall'altra l'intero episodio riguardante san Pietro appare essere frutto della giustapposizione di ricordi poco dettagliati di un testo simile a quello vercellese. Cfr. Clayton, "Delivering the damned: ...", pp. 92-102, in partic. pp. 95-96.

- ÆLFRIC's Catholic Homilies: The Second Series: Text*, ed. by Malcolm Godden, London 1979 (Early English Text Society, Supplementary Series, 5).
- ANGELSÄCHSISCHE Homilien und Heiligenleben*, hg. von Bruno Assmann, Kassel 1889 (Bibliothek der angelsächsischen Prosa, 3); repr. with a supplementary introduction by Peter Clemoes: Darmstadt 1964.
- [Aurelius AUGUSTINUS Hipponensis,] *Œuvres de saint Augustin*, IX: *Exposés généraux de la foi: De fide et symbolo, Enchiridion*; texte, traduction, notes par J. Rivière, Paris 1947 (Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 1^e Série, Opuscles, 9).
- Angus CAMERON, "A list of Old English texts", in *A Plan for the Dictionary of Old English*, ed. by A. Cameron and R. Frank, Toronto 1973 (Toronto Old English Series, 2), pp. 25-306.
- Claude CAROZZI, *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994.
- Maria Pia CICCARESE, "Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla *Passio Perpetuae* alla fine del IX sec.", *Romanobarbarica* 7 (1982-1983), pp. 32-76.
- Mary CLAYTON, "Delivering the damned: A motif in Old English homiletic prose", *Medium Ævum* 55 (1986), pp. 92-102.
- Mary CLAYTON, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge 1990 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 2).
- Peter CLEMOES, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge 1995 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 12).
- Sarah CUTFORTH, "Delivering the damned in Old English homilies: An additional note", *Notes & Queries* 40 (1993), pp. 435-437.
- Milton McC. GATCH, "Eschatology in the anonymous Old English homilies", *Traditio* 21 (1965), pp. 116-165.
- HELL and Its Afterlife: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. by I. Moreira and M. Toscano, Farnham 2010.
- Thomas D. HILL, "Delivering the damned in Old English anonymous homilies and Jón Arason's *Ljómur*", *Medium Ævum* 61 (1992), pp. 75-82.
- William H. HULME, "The Old English Gospel of Nicodemus", *Modern Philology* 1 (1904), pp. 579-614.
- Lenka JIROUŠKOVÁ, *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluss der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leiden 2006 (Mittellateinische Studien und Texte, 34).
- Ananya J. KABIR, *Paradise, Death and Doomsday in Anglo-Saxon Literature*, Cambridge 2000 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 32).

- N[eil] R. KER, *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford 1957 [reissued with supplement 1990].
- Patrizia LENDINARA, “‘Frater non redimit, redimet homo ...’: A homiletic motif and its variants in Old English”, in *Early Medieval English Texts and Interpretations. Studies Presented to Donald Scragg*, ed. by E. M. Treharne and S. B. Rosser, Tempe (AZ) 2002 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 252), pp. 67-80.
- Isabel MOREIRA, *Heaven’s Purge: Purgatory in Late Antiquity*, New York / Oxford 2010.
- NUOVE omelie anglosassoni della rinascenza benedettina, a cura di Anna Maria Luiselli Fadda, Firenze 1977 (Filologia germanica: Testi e studi, 1).
- PAULUS Diaconus, “[Homiliarius;] Homilia XLV: in Assumptione Sanctæ Mariæ”, in *Patrologia Latina* 95, acc. J.-P. Migne, Parisiis 1851, coll. 1490-1497.
- Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition, III: The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago (IL) 1978.
- Jaroslav PELIKAN, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven (CT) / London 1996.
- Robert PRIEBSCHE, “The chief sources of some Anglo-Saxon homilies”, *Otia Merseiana* 1 (1899), pp. 129-138.
- Donald G. SCRAGG, “Vernacular homilies and prose saints’ lives before Ælfric”, *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 223-277.
- The VERCELLI Homilies and Related Texts*, ed. by Donald G. Scragg, Oxford 1992 (Early English Text Society, Original Series, 300).
- Rudolph WILLARD, “The address of the soul to the body”, *Publications of the Modern Language Association of America* 50 (1935), pp. 957-983.
- WULFSTAN: *Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien nebst Untersuchungen über ihre Echtheit*, I: *Text und Varianten*, hg. von Arthur S. Napier, Berlin 1883 (Sammlung der englischen Denkmäler in kritischen Ausgaben, 4/I).

